

LA HERMENÉUTICA FEMINISTA ISLÁMICA APLICADA A LA REINTERPRETACIÓN DE EL CORÁN

KATJIA TORRES
Universidad de Sevilla

Recibido: 03/06/2015
Aceptado: 10/07/2015

Resumen

El presente artículo estudia el origen y desarrollo de la hermenéutica feminista islámica de los textos fundacionales del islam –*El Corán* y la *Sunna*–. La reinterpretación de los textos sagrados fundacionales del islam, alejada de las lecturas tradicionales patriarcales y misóginas, surgió a finales de los años 80 y principios de los 90, dando nacimiento al paradigma del Feminismo Islámico como crítica a la identificación del islam como generador de desigualdades de género. Nuestro análisis de las primeras propuestas metodológicas –así como otras más recientes desde enfoques innovadores– realizadas por pensadoras y teólogas musulmanas en torno al papel liberador que pueden desempeñar los textos sagrados en la emancipación de la mujer musulmana, concluye que la hermenéutica exegética, desde los inicios del islam, ha registrado divergencias metodológicas que no han abocado en un consenso normativo global.

Palabras clave: Género, Feminismo islámico, hermenéutica, *El Corán*, *iytiḥad*.

Abstract

This article focuses on the origin and development of Islamic feminist hermeneutics of the foundational texts of Islam – the *Quran* and *Sunnah* –. The reinterpretation of the founding scriptures of Islam, far from the traditional patriarchal and misogynistic readings, emerged in the late 80s and early 90s, giving birth to the paradigm of Islamic feminism as critical to the identification of Islam as a source of inequalities gender. Our analysis of the first methodological proposals – as well as more recent from innovative approaches – made by Muslim theologians and thinkers women about the liberating role of sacred texts can play in the emancipation of Muslim women concludes

that exegetical hermeneutics, from the beginnings of Islam, registered methodological differences that have not looked in a global policy consensus.

Key words: Genre, Islamic Feminism, hermeneutics, the *Quran*, *ijtihad*.

1. Origen del concepto «feminismo islámico» y sus antecedentes ideológicos

El término «feminismo islámico» designa el paradigma que reivindica la igualdad de sexos tanto en la vida pública como en la privada y aboga por la justicia social en el contexto islámico (Kuhn, Badran, Mir-Hosseini). Acuñado por primera vez en 1990-1991 por Yeşim Arat (1990a, 1990b, 2005), Nilüfer Göle, (1993, 1996), Fariba Adelhak (1991, 2003, 2007) y Feride Acar (1991), vuelve a aparecer, en 1992 (Badran 243-247, Sherkat 18), en la revista *Zanan*, –fundada por la periodista y feminista islamista iraní Shahla Sherkat (Najmabadi) y, de forma paralela, en *al-Qalam*, editada por la más conocida activista pro-derechos humanos sudafricana Shamima Shaikh (Jeenah, Badran 1986, 1999).

En árabe, el término «feminismo» presenta diversas acepciones, según haga referencia al nacimiento de los primeros movimientos asociativos reivindicativos de comienzos del siglo XX –*al-haraka al-nisaiya*– en favor de los derechos de las mujeres, como el precedente iraní *Jamiat e nesvan e vatan-khah* (1923-1933) (Paidar, Sanasarian), o se centre en los aspectos teóricos políticos, jurídicos, sociológicos, filosóficos, religiosos, morales y pragmáticos en torno a la mujer (Wadud, Barlas) –*al-unzawiya* o *al-nisawiya*–.

El feminismo islámico incide en la necesidad de generar una teoría de la igualdad, dentro del marco de las enseñanzas recogidas en los textos fundacionales del islam –*El Corán*¹ (El-Bizir, Deeb, Cortés) y el *hadiz* (Robson)–, a través de su relectura y reinterpretación, por considerar que las lecturas misóginas vigentes de dichos textos son el origen de la desigualdad y la discriminación de la mujer en las sociedades islámicas. Asimismo, busca redefinir el papel de la mujer en la sociedad islámica moderna, reinterpretando las relaciones de género con el fin de subvertir la lectura patriarcal sexista oficial del islam. Este proceso se lleva a cabo a partir de la hermenéutica coránica sustentada en dos instrumentos analíticos: el esfuerzo interpretativo (*iytihad*) (Macdonald) y la interpretación literal (*tafsir*) (Rippin) de los textos fundacionales

1. A lo largo de este artículo, aparece siempre en cursiva el título de un texto editado.

del islam. El primero, como herramienta de razonamiento independiente que adapta *El Corán* al contexto y, el segundo, como ciencia de interpretación religiosa (Wadud, Barlas, Fazlur).

A finales del siglo XIX, intelectuales musulmanes y occidentales europeos –hombres y mujeres– reflexionaron sobre la capacidad del islam, más allá de su dimensión religiosa, de conferir a la mujer importantes derechos jurídicos en contextos geo-políticos e histórico-sociales islámicos muy definidos, promoviendo las primeras iniciativas teóricas a favor de la mejora del estatuto de la mujer. Esta concepción del feminismo dentro del islam, cuenta con tres grandes bloques de oposición, en la actualidad, los fundamentalistas islámicos, los ulemas oficiales e institucionalizados y el feminismo liberal tendente a la laicidad².

El feminismo islámico es reflejo del occidental promovido por las sufragistas anglosajonas y sus seguidoras europeas, de finales del siglo XIX y principios del XX, período en el cual el Mundo Árabe está viviendo su propio despertar intelectual, ideológico, cultural, político y religioso –*Nahda*– (Al-Banna, Hourani, Adams, Berque, Antonius, Azoury). Dicho despertar se basa en aspiraciones teóricas como el retorno a los principios fundamentales del islam (*usul*), a través de tres grandes vías: una primera, orientada al pasado, con el fin de recuperar la edad de oro del islam, siendo sus defensores los *Muslihun Salafiyyun* o fundamentalistas. Una segunda, que adopta la vía de la Ilustración europea, cuyos partidarios se inclinan por la modernización del islam a la manera occidental y una tercera vía intermedia, que combina lo que los reformistas consideraban bueno de Occidente con los fundamentos del islam. Dicha vía es la promovida por los modernistas pro-occidentales.

Destacable fue la labor de al-Rifaa al-Tahtawi (1801-1873) (1988, Hourani 51-88, Martínez Montávez 32-33, Louca), Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897) (1883, Hourani, Martínez Montávez 41-42, 101, Cruz Hernández 676-769, Hendessi, Colombe), Muhammad Abduh (1949-1905) (1984, Amin, Hourani 162-197, Cruz Hernández 769-771, Louca 133-152), Qasim Amin (1863-1908) (1989: 320-426, Pacheco 2012) y Shakib Arslan (1869-1946) (1939, Fleury, Cleveland).

Igualmente, Eugénie Le Brun (?-1908), conocida como Madame Rashid Basha Niya Salima (Chauduri y Strobel, Doumani) y Huda Shaarawi (1879-1947), autora de una de las memorias fundamentales que conforman la producción autobiográfica de la literatura árabe (Shaarawi, 1981, 1986, Kahf),

2. Término aceptado por el *Diccionario de la Real Academia Española* consultado el 3 de junio de 2015 <http://lema.rae.es/drae/srv/search?key=laicidad> (avance de la 23.^a ed., 2015).

que le valieron el ser apodada *Lady of usul* o «La Dama de los Fundamentos», por ser una de las voces femeninas pertenecientes al grupo de los reformistas moderados (Kahf 55). En un estilo lingüístico innovador, hace sus primeras incursiones en la ruptura de los discursos de género propios de la época y plasma una voluntad de igualdad entre los sexos/géneros, a través de sus propias vivencias compartidas con los principales representantes de la *Nahda* (Kahf 56).

El Imperio Otomano, bajo la influencia británica y francesa, manifestó un relevante interés por el progreso, desde visiones científicas y tecnológicas, siendo Egipto, como provincia integrante del mismo, la representante del paradigma de la atracción de la cultura occidental, desde diversos parámetros, gracias a la labor ideológica e intelectual de los reformistas salafíes moderados. Hasta el estallido de la I Guerra Mundial, Egipto se convertirá en el refugio de intelectuales árabes exiliados de las antiguas provincias que pertenecieron al Imperio Otomano y en el epicentro de las corrientes de pensamiento y movimientos políticos que originan los posteriores nacionalismos de todo el mundo árabe. El referente político e ideológico de la época será el pensador egipcio Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963), por buscar el equilibrio entre la cultura propia árabo-islámica y la aportación de la Ilustración y el Positivismo europeos. Su ideario se inspira en François Marie Arouet Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Auguste Comte (1798-1857), Stuart Mill (1806-1873), John Locke (1632-1704), Herbert Spencer (1820-1903) y, muy especialmente, en Aristóteles (385-322 a.c.) como fundamento de su teoría filosófica sobre la nación egipcia.

En los años 20 del siglo XX, la Salafía más radicalizada ejerce una notable labor opositora a la progresiva secularización del pensamiento, invocando una reforma moral bajo el prisma del islam ortodoxo, con *El Corán* como fundamento ideológico. La primera formación militante del movimiento fundamentalista aparecida en El Cairo, en 1928, es la Asociación de los Hermanos Musulmanes (*al-Ijwan al-Muslimin*), que remonta su ideario al elaborado por Muhammad Abd al-Wahhab (1703-1792) y, en menor medida, Yamal al-Din al-Afgani y Muhammad Abduh. Como movimiento reformista musulmán, la Salafía fundamentalista propone la actualización del mensaje islámico universal como el único válido para conseguir una reforma social, moral, política y religiosa de manera integral. Se inspira en la propuesta y el concepto de Estado musulmán planteado por el teólogo y jurisconsulto Ibn Taymiya (1263-1328), cuya labor se centró en la recuperación de los Antepasados Piosos (*al-Salaf al-Salih*) que le erige como el origen de esta Salafía intransigente (Laoust).

Tanto la Salafía fundamentalista como la moderada, en sus posturas enfrentadas, proporcionaron un notable *corpus* ideológico, religioso y jurídico para la reforma de la sociedad islámica global (*umma*) en torno a muy diversos aspectos, entre los cuales tuvo gran relevancia el papel de la mujer en el seno de la misma. Pensadores, intelectuales y autores modernos árabes aportaron una serie de reflexiones e investigaciones que permitieron impulsar el estudio de la función social de la mujer árabe y musulmana, siendo su primer teórico reformista el pensador Muhammad Abduh, con su *Risalat al-tawhid –Epístola de la unicidad* (Pacheco 2012)–, publicada en 1897. En Egipto, siguieron su estela, su discípulo directo Qasim Amin con su obra pionera, *Al-maratu-l-yadida* (1900) (Pacheco 2000) donde profundiza con amplitud de miras en el terreno de los derechos de la mujer musulmana de finales del siglo XIX y comienzos del XX³, Madame Rashid Basha autora de *Harems et les Musulmanes d’Egypt* (1902) (Le Brun, Amster, Dayan-Herzbrun) y *Les repudiées* (1908) (Amster) y Huda Shaarawi, autora de las célebres memorias conocidas bajo el título *Mudhakkirat* (1880-1924). En Túnez, gran repercusión tuvo la obra *Imratu-na fi l-sharia wa l-muytamaa* (1930) del pensador Tahir al-Haddad (1899-1935), con la que revolucionó los parámetros socio-culturales del islam global.

Con el auge de los nacionalismos árabes encaminados a las independencias en el seno del *Dar al-islam*, los pensadores árabes relegaron los aspectos sociales vinculados con lo que posteriormente denominaría la etnóloga Germaine Tillion (1907-2008) «la degradación persistente de la condición de la mujer» (Tillion 23) y hasta la década de los sesenta del siglo XX no se producirá un repunte en el interés por el estatus y condición de la misma (De Beauvoir, I: 47-64), tanto desde las corrientes más conservadoras, representada en el pensador Mahmud Abbas al-Aqqad (1889-1964) y recogida en su ensayos *Al-maratu fi-l-Quran* (1980), pasando por las de ideólogos más contemporizadores con los avances democráticos y la lucha de los movimientos feministas que surgirán en el Mundo Árabe a finales de los ochenta, como es el caso del profesor de islamología Ghassan Ascha y su ensayo *Du statut inférieur de la femme en islam* (1989), donde analiza las aleyas coránicas de las que se sirven los teólogos, pensadores, juristas y actores políticos y sociales para justificar la postergación de la mujer en su estatus de inferioridad con respecto al hombre.

3. Plantea el tema de los derechos de la mujer como complemento y defensa de su libro inmediatamente anterior titulado *Tahrir al-marati* (La liberación de la mujer) de 1899.

Paralelamente, surgen diversas voces –feministas y no feministas– que reivindican la exoneración de cualquier responsabilidad del texto coránico en la situación de inferioridad y desigualdad de la mujer en el islam. Centran sus esfuerzos en señalar el origen de dicha desigualdad en las lecturas incorrectas del texto coránico y en la malinterpretación del mismo, basándose en la defensa de *El Corán* como texto igualitario y anti-patriarcal, justificada en la inexistencia de una definición compartida universalmente del concepto «igualdad sexual» (Barlas 5), y de una metodología común de lectura y análisis del texto coránico, desde los inicios del islam, pese a los diversos intentos por lograrlo:

And I do want to make a more specific, if also more controversial, claim (in dialogue with recent Muslim and feminist scholarship) which is that the Qur'ān is egalitarian and antipatriarchal. This, of course, is a harder claim to establish for at least two reasons. First, while there is no universally shared definition of sexual equality, there is a pervasive (and oftentimes perverse) tendency to view differences as evidence of inequality. In light of this view, the Qur'ān's different treatment of women and men with respect to certain issues (marriage, divorce, giving of evidence, etc.) is seen as manifest proof of its anti-equality stance and its patriarchal nature. However, I argue against this view on the grounds both that (as many feminists themselves now admit) treating women and men differently does not always amount to treating them unequally, nor does treating them identically necessarily mean treating them equally. (Barlas 5)

Los aspectos específicos en torno a los cuales giran los debates actuales del feminismo islámico, se centran en la recuperación y aplicación de cinco principios éticos y cosmológicos básicos del islam, recogidos en *El Corán*, y reinterpretarlos en clave feminista (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144). Así:

- el *tawhid* (Gimaret), entendido como la unicidad divina y la integración de la multiplicidad en una realidad única, se aplica al ámbito de la justicia e igualdad sociales con el fin de erradicar discriminaciones o distinciones en función de la raza, el género, la orientación sexual, la clase o la edad;
- la *jilafa* (Holt) –califato– o la potencialidad o contingencia de cada musulmán varón de ser representante de la Allah en la Tierra, pasa a designar a la persona responsable del cuidado de la humanidad y del mundo;
- el *adl* (Tyan) o justicia como principio jurídico y cosmológico, designa la recuperación del equilibrio (*ihsan*) (Burton) entre los componentes de los binomios conceptuales fundamentales de la crítica feminista tales como: femenino/masculino, razón/naturaleza, entre otros;

- la *taqwa* (Lewisohn) entendida como piedad o conciencia de la divinidad, se contempla como único principio de distinción de los seres humanos del resto de los seres;
- la *wilaya* (Izzi Dien) o delegación del poder jurídico en una persona, se concibe como la colaboración mutua entre hombres y mujeres y, por último,
- la *shura* (Bosworth-Marín-Ayalon) o toma de decisiones por consenso establecido entre hombres y mujeres, reinterpretado con la exención de toda obediencia de la mujer al hombre.

La postura del feminismo islámico en este debate representa un desafío tanto en el seno de la comunidad islámica como dentro del feminismo internacional, dado que, como ya hemos señalado, los restantes feminismos no reconocen esta corriente como un interlocutor válido. Las diversas posiciones, dentro del feminismo islámico, a favor de su legitimación político-ideológica, plantean la hipótesis de que la confirmación de esta corriente pueda estar condicionada por las dinámicas geopolíticas, discursivas institucionales y de exclusión identitaria promovidas por la lectura unidireccional de los feminismos occidentales seculares en torno a la convicción de la necesidad de erradicar la fe religiosa de todo movimiento feminista, como única vía posible para la emancipación de la mujer (Rivera de la Fuente-Valcárcel 139).

El feminismo islámico aboga por la deconstrucción del discurso feminista occidental de la «emancipación de la mujer», por entender que los modelos sociocultural y religioso occidentales no son las únicas soluciones viables para la construcción identitaria, dado que los fundamentos del islam no justifican, por sí solos, el patriarcado o la discriminación por género. Rechazan la identificación sistemática, por parte de los países occidentales, entre la vigencia de la *sharía* en los Estados islámicos (Torres 78 n. 7) y la legitimación de mecanismos de poder institucionales –constituciones, códigos civiles, penas, etc.– (Dialmy 1994, 31-78; 2005, 159-173) que perpetúen la hegemonía patriarcal en el seno de los mismos (Rivera de la Fuente-Valcárcel 139).

Por ello, el feminismo islámico considera esencial aplicar el paradigma de género en el análisis teológico del texto coránico, como método adecuado para la correcta interpretación de su sentido original que ponga fin a las tendencias opuestas extremas existentes de «idealización del islam» dentro del feminismo islámico y de su «demonización» dentro del feminismo internacional y del pensamiento occidental a favor de la laicidad (Rivera de la Fuente-Valcárcel 142). Estima necesaria la reinterpretación feminista de las enseñanzas del texto coránico, para proveer modelos de comportamiento para

mujeres y hombres en igualdad de género y de justicia social, los dos conceptos fundamentales de esta corriente.

Derivados de ellos y sobre la base del principio de que la diferencia no es sinónimo de desigualdad, promueven erradicar los estereotipos asociados al islam, en general, y los que afectan negativamente a la mujer musulmana, en particular, fundamentados en la discriminación y el binarismo de los roles de género que privilegian al hombre sobre la mujer (al-Gazali, al-Aqqad, Boudhiba) por razones biológicas. Con este fin, desarrollan una labor de reinterpretación lingüística (*tafsir*) y discursiva de *El Corán*, especialmente de las aleyas relacionadas con designaciones no sexistas del ser humano –*insan*, *al-ins*, *al-nas*, *anasi*, *bashar*– (21: 35; 25: 49, 54; 34: 27; 72: 5-6), que reflejen la igualdad de derechos y deberes con una esencia única –*nafs*– (2: 281, 286; 3: 186; 29: 57; 7: 42; 31: 34) (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144).

Los estereotipos asociados a la mujer musulmana plantea a la exégesis coránica feminista islámica reflexionar sobre la situación, condición (De Beauvoir 1999, II: 399-429) y estatus (Ascha) de la misma en el seno de las comunidades islámicas, así como promover el descubrimiento, agencia, poderío (Lagarde) y empoderamiento (Csordas 1990; 2001) de las musulmanas en torno a la identidad, dentro y fuera de las sociedades islámicas y, finalmente, poner fin a la objetivación, por parte del feminismo occidental secular, de las musulmanas como sujetos pasivos víctimas de la barbarie de los fanatismos del islam (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144).

La cuestión identitaria en su dimensión corporal (Foucault, 2006 I; Bourdieu) conlleva uno de los temas de mayor controversia para el feminismo islámico como es el velo como fetiche (Torres-Pacheco) y la presentación performativa (Butler) de su capital simbólico.

Para lograr este objetivo, la reinterpretación feminista islámica trabaja por evitar la exclusión de las identidades, conciencias, expresiones y experiencias diversas en las que se encuadra el feminismo islámico. Quiere poner fin a la creencia extendida y, a su modo de ver infundada, de la incompatibilidad de la libertad de la mujer con la pertenencia al islam y, en este sentido, lograr el reconocimiento desde la diversidad identitaria (Scheper, Hughes y Lock).

2. Los textos fundacionales del feminismo islámico

Los textos que podemos considerar en gran medida como fundacionales del feminismo islámico con todas las cautelas y prevenciones que apelan la comprensión global de la profunda unidad subyacente en *El Corán* son *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992) de Amina Wadud (1999), «Believing Women» in *Islam: Unreading Patriarchal*

Interpretations of the Qur'ān de Asma Barlas y «Islamic feminism: what's in a name?» de Margot Badran. Todas ellas dan continuidad a la corriente hermenéutica iniciada por Fazlur Rahman –Fadl al-Rahman Malik– que parte de la concepción de la necesidad de abordar una relectura del texto coránico, desde una hermenéutica diferente a la realizada hasta el momento y en conexión con las cuestiones existenciales (Badran 2010). Su objetivo es establecer unos parámetros fundamentales genéricos básicos y válidos para conformar un método correcto de interpretación que permita generar leyes no vinculadas a tradiciones locales patriarcales y que sean válidas a futuras situaciones virtuales, conforme al desarrollo humano, en general y de la mujer, en particular. Dicho método, exige fe, dado que, según Fazlur, *El Corán* es, «esencialmente eso», además del principal rasgo definitorio del musulmán. Esta cualidad, le permite llegar a la «cognición pura» entendida como la comprensión del significado y de la interpretación de los valores transmitidos en el libro sagrado (Fazlur 1982, 4). Su propuesta de interpretación (*iytiḥad*), fundamentada en su preocupación por encontrar una hermenéutica correcta como punto central del intelectualismo islámico, consiste en dos pasos: desde el momento presente a los comienzos de la época coránica y *viceversa* (Fazlur 1982, 5). El primer paso implica la comprensión del significado de *El Corán* como un todo y de manera contextualizada, en términos de credos específicos que constituyan respuestas a situaciones concretas. Acto seguido, se debe generalizar esas respuestas específicas y enunciarlas como enunciados de objetivos socio-morales generales que pueden ser «destilados» de textos específicos a la luz del contexto socio-histórico y de la *ratio legis* (Fazlur 1982, 5-6). Conlleva profundizar tanto en el texto como en la labor de los exégetas de las primeras generaciones. El segundo paso consiste en interpretar lo comprendido. Si las enseñanzas obtenidas de exégetas precedentes fallan en su aplicación hoy día, se debe buscar el origen del fallo. Rahman Fazlur, una vez establecida su metodología, hace un repaso histórico del desarrollo de las disciplinas islámicas (Fazlur 1965, 45), del cambio institucional en el islam y del papel de la educación islámica, desde la época medieval hasta el modernismo contemporáneo. Acto seguido, establece lo que según él constituye la solución al problema de la falta de consenso hermenéutico en el islam, la falta de «un tipo de mente islámica» (Fazlur 1982, 141): distinguir entre lo que es islam normativo e islam histórico, para crear un método correcto de interpretación general coránica, que evite las interpretaciones específicas y, en especial, de las anticuadas que alejen de la comprensión real del texto coránico (Fazlur 1982, 145).

Originalmente, esta propuesta ya fue planteada y desarrollada por el jurista *maliki*⁴ Ibrahim b. Musa b. Muhammad al-Lajmi al-Shatibi (m.1388) (1969, I: 13-14), quien ya defendía en el siglo XIV la necesidad de establecer unos principios fundamentales y genéricos básicos (*usul kulliyya*) a partir de la comprensión global de la unicidad subyacente de *El Corán* que produzca una cosmovisión y así evitar interpretaciones atomistas que generen leyes derivadas de aleyas aisladas cuyo objetivo no es, en ningún caso, legal (Fazlur 21-22).

Amina Wadud propone la relectura del texto coránico desde la hermenéutica del *tawhid* o la unicidad de *El Corán*, al observar la influencia negativa que ejerce la percepción atomista apriorística patriarcal y misógina de la mujer recogida y propagada en los textos secundarios. Considera *El Corán* el único criterio definitivo que permite evaluar la envergadura de la situación y condición de la mujer en el islam, dado el consenso unánime de la *umma* (Denny, Elorza) en aceptarlo como la palabra divina, fruto de la revelación a su enviado Muhammad.

Piensa que para poder llevar a buen término este análisis se ha de determinar el marco básico y fundamental sobre el que se pueda establecer correlaciones sistemáticas racionales entre las diversas partes del texto coránico que permitan ejemplificar el impacto de la coherencia global de *El Corán* (Wadud xii). Uno de los objetivos principales de esta hermenéutica es determinar cuáles son los principios morales universales que guían la comunidad islámica de los de carácter secundario o particular, teniendo en cuenta las circunstancias de la revelación. El segundo es considerar la lengua en la que fue revelado y escrito el texto coránico no como una lengua sagrada, sino como instrumento de comunicación, que el creyente debe analizar desde una perspectiva pragmática, para establecer relaciones concretas entre lo histórico y lo cultural, para determinar parámetros semánticos y para extraer enseñanzas aplicables al momento actual, especialmente, en relación a los términos que mayor ambigüedad interpretativa presentan. El tercero es reinterpretar la producción exegética de género, desde la concepción de que no es inmutable, con el fin de iniciar un camino hacia la justicia social.

En definitiva, Amina Wadud se interesa por cómo se transmite el contenido del texto coránico, quiénes lo llevan a cabo, sobre qué –teniendo en cuenta lo que se explicita como lo que se omite– y con qué fines (Wadud xiii-xiv).

4. Relativo a la escuela jurídico religiosa *Malikiyya*, que recibe su nombre del imán Malik b. Anas (m. 795), autor de la primer obra jurídica del islam –*Kitab al-Muwatta*– fundada en el *hadiz*. Ver, Ibn. Anas, Joseph Schacht y Nicole Cottart.

Asma Barlas continúa en la línea iniciada por Fazlur Rahman y Amina Wadud en su crítica a los exégetas que promueven la desigualdad y la discriminación de la mujer en el islam. Igualmente, recurre al análisis de la polisemia de los textos para justificar su relectura así como para argumentar contra el reduccionismo interpretativo que atenta contra el carácter igualitario y anti-patriarcal de *El Corán*. Defiende su postura sustentándose en lo que considera la persistente indefinición del concepto «igualdad sexual» (Barlas 4-6) a nivel universal. A su parecer, esta circunstancia promueve la injustificable tendencia imperante de tildar de patriarcal el texto coránico, al ofrecer un tratamiento diferente a ambos sexos/géneros. Por el contrario, considera que *El Corán* no privilegia a los hombres con respecto a las mujeres, puesto que no se sirve del hombre como paradigma para definir a las mujeres, ni hablar del ser humano en clave de género (Barlas 7-13).

En «Islamic Feminism: What's in a name?» (Badran 242), Margot Badran hace un breve recorrido de la historia del movimiento del feminismo islámico y resume las tres principales perspectivas de la hermenéutica feminista, encaminadas al fomento de la igualdad de los sexos en el islam, excluyendo las interpretaciones exegéticas clásicas que hacen de un hecho puntual específico y contingente una ley universal atemporal e inmutable: la relectura de *El Corán* para discernir lo falso de lo verdadero; citar las aleyas que enuncian de manera inequívoca la igualdad entre mujeres y hombres y, por último, de-construir las aleyas que promuevan la diferencia de género que han sido interpretadas para justificar la dominación masculina (Badran 248).

Dentro de esta misma línea de pensamiento, pero aportando nuevos matices a las propuestas de estas pensadoras así como introduciendo nuevos planteamientos a la problemática de la metodología exegética del texto coránico, en el Magreb destacan la socióloga marroquí Fátima Mernissi (Mernissi, Rhouni 103-115) y la lingüista tunecina y experta en psicología Olfa Youssef (2007), con planteamientos y perspectivas de relectura crítica de los textos fundacionales del islam bien distintos.

Fatima Mernissi aporta una visión crítica de las dos fuentes que son, bajo su consideración, el origen de la misoginia en el islam: la transmisión sesgada de las tradiciones proféticas y la divulgación de los valores misóginos de estas a través de los discursos históricos institucionales. Analiza la transcendencia del *hadiz* como fuente de codificación jurídica y referencia de distinción de lo verdadero y lo falso, lo permitido y lo prohibido (Mernissi 11-12), que contribuye a la denigración histórica de la mujer en el islam. Analiza las recopilaciones de los comentarios del *hadiz* más prestigiosos (Al-Bujari, Al-Tabari, Al-Razi, Al-Zarkashi) dentro de la *Sunna* y expone las peculiaridades

y dificultades que debe afrontar cualquier creyente para poder comprender y seguir la compleja metodología del comentario del *hadiz*, con el fin de mostrar el poder del discurso institucional del islam, que utiliza el texto coránico como arma política (Mernissi 25-99) y la reducida capacidad crítica con la que cuenta el creyente.

Según la escritora marroquí, un claro ejemplo del poder discursivo institucional de la interpretación del *hadiz* se encuentra en la visión del islam con respecto a la cultura occidental no árabo-islámica que analiza la cuestión de la «Alteridad» desde dos perspectivas, «el Otro» como concepto colonial positivista (Pacheco, Al-Yabarti, Al-Tahtawi), y «lo Otro», como concepto de autoconciencia existencialista (De Beauvoir 1999⁵) que hace hincapié en los elementos constitutivos de las democracias –el respeto por los derechos del individuo y su libertad– y el miedo que estos generan en las sociedades islámicas (Mernissi 1992, 21-86). Fatima Mernissi ha reflexionado sobre esta concepción del miedo y concluye que ha sido identificado por el imaginario colectivo islámico con el miedo a la individualidad, gracias, en parte, a la interpretación institucionalizada del *hadiz*, por ser considerado el paso previo al individualismo (*tagwa*), equivalente a la libertad de pensar, al libertinaje, a los valores de la filosofía personal, a los ideales de perfección personal y, en cierta forma, a una conducta antisocial que atenta contra la *umma* (comunidad de musulmanes).

Si el islam niega la individualidad en su calidad de superestructura que aliena al individuo y suprime la libertad de pensamiento (Torres-Pacheco 109), en el marco jurídico –inspirado en la *sharía*⁶– establece la dependencia de la mujer manteniéndola en un estatus de minoría de edad permanente. Por oposición y en clave de género, la autonomía, sustentada en la individualidad, se fundamenta en relaciones de interdependencia, es un estado en constante

5. Esta libertad de pensamiento, al ser considerada, en el imaginario colectivo islámico, un pecado de politeísmo, e identificada con la libertad religiosa y la violencia (Mernissi, 1992, 120-134), rompe con uno de los elementos constituyentes fundamentales de la cosmovisión del islam, apuntados ya por Rahman Fazlur y Amina Wadud, la *taqwa* (Wadud 42 n. 21) –conducta moral resultante del temor a Allah– que da consistencia a la *umma*.

6. Ley canónica islámica basada en *El Corán* y la *sunna* a través de los testimonios orales de los primeros musulmanes que le acompañaron en vida. Es una ley no codificada –según el modelo clásico de ley definida por un conjunto de párrafos y secciones puestos por escrito bajo el formato de código legal, y no autorizada por un cuerpo específico electo– que regula todos los aspectos de la vida privada y pública de la comunidad de musulmanes (*umma*). Se basa en la opinión unánime de la comunidad de musulmanes con respecto a las normas recogidas en *El Corán* y la *sunna*. Ver Carmona 25-32; Calder 331-338; Torres 75, n. 1.

proceso de la mujer como individuo en el que es co-partícipe de un pacto social. Por el temor al individualismo y a la individualidad en el islam y, en concreto a la de la mujer, surge la desigualdad jurídica legitimada por la *sharía* (Calder, Carmona, Torres-Pacheco 97-98).

En su ensayo *Le Coran au risque de la psychanalyse*⁷, Olfa Youssef analiza la transcendencia jurídica, religiosa, política, social e ideológica de la polise-mia del texto coránico y su implicación institucional en la legislación de los países islámicos. En él, aborda dos de los debates filosóficos y jurídicos fundamentales para el islam institucional como son, por un lado, la naturaleza ontológica del texto coránico, en cuanto a palabra divina creada (*majluq*) / increada (*qadim*), cargada de ambigüedad semántica y pragmática fruto de la elección del emisor y de los caracteres inherentes del lenguaje (Youssef 17-18 y 20) y, por otro, la compilación histórica del texto coránico y la necesidad de su contextualización, siguiendo, igualmente, la línea iniciada por Fazlur Rahman.

Se interesa por la interpretación múltiple de *El Corán*, los límites de la exégesis (*tafsir*) y de la aproximación lingüística textual y contextual de los mismos, así como por las causas de la diversidad interpretativa exegética y sus consecuencias jurídicas, políticas, ideológicas, sociológicas y religiosas. Aborda este estudio combinando la dimensión psicoanalítica y la lingüística, siguiendo los pasos de Françoise Dolto, Eugen Drewermann (1993, 1997, 200-2001), Emmanuel Lévinas (1993), Daniel Sibony (1978) y Denis Vasse (1991).

Desde la perspectiva lingüística, se detiene en analizar la relevancia de la expresión tan enraizada en el imaginario colectivo musulmán de que *El Corán* es la palabra divina, considerando la naturaleza lingüística de la revelación, el carácter ontológico de *El Corán* y las condiciones históricas de su compilación. Toma como punto de partida las diversas tesis conocidas sobre la naturaleza lingüística del texto coránico recogidas por Yalal al-Din al-Suyuti (s.d.) y la controversia en cuanto a si se trata de un texto creado (*majluq*), en su condición de vulgata resultado de la acción del tercer califa íntegro Uzmán, o anterior a la creación (*qadim*). De dicho análisis llega a la conclusión de que *El Corán*, en su calidad de enunciado lingüístico, creado o no, presenta una ambigüedad tanto semántica como pragmática (Youssef 17-42), especialmente para el receptor, pese a ser revelado y escrito en una «lengua árabe clara» (*El Corán*, 26:195), que al tiempo es inefable, carente de causalidad

7. Título inspirado en la obra de Dolto, Françoise. *Les Évangiles et la Foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir*. París: Gallimard, 1996.

contextual y de la que se desconoce la intencionalidad del emisor (Youssef 47). La pluralidad de significados en este sentido lleva al musulmán a decidir no desde el componente cognitivo, sino considerando los aspectos sociales de comportamiento individual y colectivo. El creyente musulmán debe elegir un sentido, con el fin de adoptar una conducta determinada y el legislador musulmán debe elegir un sentido con el fin de instaurar una ley jurídica. A lo largo de la historia del islam, cada legislación le ha dado un sentido diferente a diversos aspectos jurídicos y su aplicación, pese a provenir todos de una misma fuente lingüística (Youssef 64-65).

El Corán, en cuanto texto, posee rasgos peculiares, cuya atribución a un autor depende de la fe del receptor. Para los no creyentes es palabra humana, para los creyentes, palabra divina, cuyo emisor es consciente del sentido de su palabra. No obstante, *El Corán* insiste en la idea de que no ha sido revelado para un mortal al que la divinidad se dirija, sino a través de la inspiración o detrás de un velo (*El Corán*, 42:51). Los intérpretes han evocado la ausencia de un diálogo cualquiera con la divinidad en tanto que dificultad para interpretar todo *El Corán* (Youssef 68).

Esta ausencia de diálogo radica en la naturaleza ontológica del propio texto coránico, que en su calidad de *umm al-kitab* –literalmente «la madre de todos los libros»–, es decir, esencia, sentido original que se encuentra únicamente en las «tablas guardadas» (*lawh mahfuz*) (*El Corán*, 85:21-22) de la Escritura, oculta la intención divina, la cual es anterior al lenguaje, que es la fuente esencial de la ambigüedad semántica, a la verbalización y a la simbolización. La intención del locutor/emisor, es decir, el sentido perseguido por la divinidad, existe, dado que estamos ante un texto prescriptivo, con función apelativa, sin embargo, el acceso a dicha intención es imposible para el creyente, puesto que el acceso al lugar de la creación le es vetado. No depende ni de la articulación del significante ni de la lexicalización de la historia. En términos kantianos, esta intención divina sería el «sentido en sí», un «noúmeno semiótico». En clave psicoanalítica, puede compararse con la «cosa», una especie de percepción anterior al lenguaje y la existencia del sujeto (Youssef 72-73).

No obstante, *El Corán* arquetípico, el *umm al-kitab* (la Madre del Libro) guardado en el *lawh mahfuz* (La Tabla Guardada) carece de ambigüedad, dado que es anterior al símbolo y al lenguaje humano. En el texto coránico se encuentran las aleyas *mutashabiha*, aleyas reveladas, y las *muhkamat*, pertenecientes al *umm al-kitab*, es decir, las no simbolizadas, las no verbalizadas, las reales. En términos lacanianos, podríamos decir que *El Corán* en esencia sería «Lo Real», como entidad concebible pero que no se puede conocer dado

que es lo imposible, en otros términos lo «que se busca a través de todas las representaciones sin que éstas lo contengan» (Vasse 73). El sentido original de *El Corán* se busca en todas las interpretaciones, pero ninguna lo contiene. Por ello, ninguna interpretación, ninguna exégesis, ninguna lectura puede dar cuenta del sentido coránico perdido. Como mucho, la exégesis ofrece el punto de vista del intérprete, sus opiniones e incluso los rasgos más ocultos de su psique. Ninguna interpretación puede representar la intención divina, perdida para siempre. La divinidad no dice nada de su palabra que no sea palabra. No dice que su palabra, cualquiera que se recite o lea en la vulgata de Uzmán, (VII d.C.) deba ser más juiciosamente designada discurso que palabra. El discurso es lo que «significa al mismo tiempo expresión verbal del pensamiento y la exposición oratoria del sujeto» (Rossi 44).

El Corán original es palabra en un sentido genérico, lugar de la enunciación. Ningún exégeta puede pretender hablar de la palabra coránica, cuando todos no hablan más que del discurso; puesto que ninguno puede hablar de lo real, sólo del lenguaje (Rossi 90). Sólo disponemos del discurso para intentar, en vano, expresar un sentido perdido justamente a causa de la emergencia del discurso, y los exégetas, en todas las acepciones coránicas que presentan, no hacen más que discurrir sobre un discurso. Este discurso es un *iytiḥad* humano que no puede traducir la intención divina, único sentido original de *El Corán* (Youssef 74-76).

Según Olfa Youssef, siguiendo la estructura ofrecida por Lacan (Lacan 188) en relación a la ausencia que no se acepta y la obsesión por obtener respuestas, la labor exegética responde a una necesidad de compensar la ausencia de la presencia divina, fuente de angustia. Los ulemas intentan dar el sentido definitivo a *El Corán*, en su pretensión de poseer ese sentido ausente, tanto en su inconsciente como en el de la *umma*, convirtiéndose en una tentativa abocada al fracaso, al suscitar nuevas preguntas más precisas e insistentes (Youssef 77).

Esta obsesión por la respuesta, genera, según nuestra autora, el problema de la aplicación sistémica de las leyes como se ha venido haciendo hasta ahora. En contrapartida, propone una lectura profunda y reflexiva, al considerar que la ley divina no está vinculada a la naturaleza de las cosas, sino a los actos de quienes la reciben y que la ley puede, en consecuencia, evolucionar en función de las acciones de los hombres. Según esta perspectiva coránica, las prohibiciones de la ley podrían estar vinculadas a la prevaricación de los humanos *vis-à-vis* ellos mismos (Youssef 89-90).

Las leyes, siendo relativas al contexto, exigen ser leídas desde esa óptica. Estas leyes son siempre interpretación humana y su confusión con la verdad

divina inalcanzable para el ser humano es un acto de aberración. Si la ley divina no es más que una interpretación humana de *El Corán*, esta pierde su carácter divino, como prueba de ello son las grandes diferencias existentes entre las legislaciones de los distintos países musulmanes, que beben de la misma fuente *El Corán*. No es la excusa del *iytiḥad* abierto y divergente que permitirá la rehabilitación de la dicotomía evocada, sino que la noción de *iytiḥad* no hace más que confirmar el carácter humano y, por lo tanto, relativo de toda ley divina. Si *El Corán* es una copia que borra la presencia de ese *umm al-kitāb* esencial y original y si las interpretaciones humanas relativas marcan la irreversibilidad perdida de su sentido original, su interpretación puede encontrar su acepción etimológica original en el *ta'wīl*⁸ (Poonawala 418-420).

3. Conclusión

El feminismo islámico, en gran medida y por parte de autoras claramente inclinadas a una interpretación diversificada, centra sus esfuerzos en la reinterpretación del texto coránico que acabe con las lecturas patriarcales y misóginas tradicionales. En su aproximación metodológica a la comprensión global del mismo, promueve la superación de la subordinación teórica occidental y la creación de un método correcto de interpretación global dentro del marco del islam. Sin embargo, los esfuerzos realizados hasta la fecha son de carácter atomista y generan controversias de difícil resolución, siendo una de ellas la naturaleza lingüística del texto coránico. *El Corán* es un libro compuesto de aleyas –signos– (2: 99) que el lector debe interpretar y en esa tarea se sirve de disciplinas dispares, complementarias y, en algunos casos, vinculadas a la cultura occidental, como la Lingüística, la Ética, la Filosofía, el Psicoanálisis o los Estudios de Género.

Por ello, dentro del feminismo tendente a la laicidad se han alzado diversas voces, entre ellas las de Valentine Moghadam (2002), Haideh Moghissi (1999) y Wassyla Tamzali (2011), censurando esta corriente dentro del paradigma del Feminismo por entender que, en sí misma, constituye un oxímoron y que presenta, desde sus respectivos puntos de vista, una patente inviabilidad con respecto a la igualdad de los sexos/géneros. Consideran que el feminismo islámico constituye un compromiso con el patriarcado más que una alternativa, a la luz de las experiencias vividas en los regímenes islámicos como la República iraní del Imán Jomeini, el régimen islamista argelino de los ochenta o, en un caso más reciente, el actual Estado islámico de ISIS en gestación.

8. Interpretación, explicación o comentario conforme a la noción de «regreso al origen o a la fuente» (*El Corán*, 12: 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; 18: 78, 82).

Estiman, además, que ciertas feministas islámicas que desarrollan su actividad fuera de los regímenes islámicos promueven una imagen no acorde con su realidad interna, desvirtuándola con exotismo infundado y relativismo cultural. Como solución de viabilidad, para invertir la situación de la mujer en el islam, el feminismo laico promovido por las feministas árabes no islamistas propone tanto la supresión de la *sharía* como la de los regímenes teocráticos actuales.

Referencias bibliográficas

- ABDELHAK, Fariba. *La révolution sous le voile: femmes islamiques d'Iran*. París: Karthala, 1991.
- ABDELHAK, Fariba. «Iran: femmes en mouvement, mouvements de femmes». *Résistance et protestations dans les sociétés musulmanes*. Eds. Mounia Bennani-Chraïbi y Oliver Fillieule. París: Presses de Sciences Po, 2003, 243-269.
- ABDELHAK, Fariba. «Islamophobie et malaise dans l'anthropologie. Être ou ne pas être (voilée) en Iran». *Politix* 80 (déc 2007): 179-196.
- ABDUH, Muhammad. *Risalat-l-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*. Introd. y trad. de B. Michel y Moustapha Abdel Raziq. París: Geutner, 1984.
- ACAR, Feride. «Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals». *Islamic Literature in Contemporary Turkey* (1991): 280-303.
- ADAMS, Charles C. *Islam and Modernity in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010.
- AFGANI, Yamal al-Din al-. *L'Islamisme et la science*. *Journal des Débats* 18-19 (may 1883): 3.
- AMIN, Osman. *Muhammad Abduh: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*. El Cairo, s.d., 1944.
- AMIN, Qasim. *Al-amal al-kamila*. Beirut: Dar al-shuruq, 1989.
- AMSTER, Ellen. «The Harem Revealed» and The Islamic-Frech Family: Aline de Lens and a French Woman's Orient: in Lyautey's Morocco». *French Historical Studies* 32.2 (2009): 279-312.
- ANTONIUS, George. *The Arab awakening: The story of the Arab national movement*. Beirut: Librairie du Liban, 1969.
- AQQAD, Mahmud Abbas al-. *Al-mar'atu fi-l- Qur'an*. El-Cairo, Dar al-Nahda Misr li-l-Tab'i wa-l-Nashr, 1980.
- ASCHA, Ghassan. *Du statut inférieur de la femme en islam*. París: Éditions l'Harmattan, 1989.

- ARAT, Yeşim. «Feminism and Islam: Thoughts on the journal *Kadı n ve Aile*». *Women in 1980's Turkey from a Woman's Perspective*. Sirin Tekeli (ed.). Estambul: İletişim Yayınları, 1990, 66-78.
- ARAT, Yeşim. «Islamic Fundamentalism and Women in Turkey». *Muslim World* LXXX (1990): 17-23.
- ARAT, Yeşim. *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*. Albany: State University Press, 2005.
- ARSLAN, Shakib. *Li-mada ta'ajjar al-muslimun wa li-mada taqaddam gayru-hum?* El Cairo, 1358/1939.
- ARSLAN, Shakib. *Our Decline and Its Causes*. Trad. de M. A. Shakoob. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1962.
- AZOURY, Naguib. *Le Réveil de la nation arabe*. París: Plon Nourrit, 1905.
- BADRAN, Margot. «Feminismo islámico en marcha». *Clepsydra* 9 (2010): 69-84
- BADRAN, Margot. «Feminisms and Islamisms». *Journal of Women's History* 10.4 (1999): 196-204.
- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Nueva York: The Feminist Press, 1986.
- BANNA, Hassan al-. «La nouvelle Renaissance du Monde Arabe et son Orientation». Trad. de André Miquel. *Orient* 6 (1958), 139-144.
- BARLAS, Asma. «Believing Women» in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- BERQUE, Jacques. *Les Arabes d'hier à demain*. París: Seuil, 1960.
- BOSWORTH, Clifford Edmund, Marín, Manuela & Ayalon, David. «Shura». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) IX (1995), Leiden: E. J. Brill, 524-526.
- BOUDHIBA, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. París: PUF, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- BUJARI, Muhammad al-. *Sahih*. Dar al-Maarifa, Beirut, Al-Sindi, 1978, 4 vols.
- BURTON, John. «Muhsan». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) VII (1991). Leiden: E. J. Brill, 474.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and The Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge, 1990.
- CABRERA ABU, Nasara. «Feminismo islámico. La articulación de un movimiento». *Awraq* 9 (2014): 175-176.
- CALDER, Norman. «Sharia». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) IX (1995), Leiden: E. J. Brill, 331-338.
- CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. «Ley islámica y derecho positivo». *Anales de Historia Contemporánea* 13 (1999): 25-32.
- CHAUDHURI, Nupur y Margaret Strobel. *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- CLEVELAND, William, L. *Islam against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin: University of Texas Press, 1985.

- COLOMBE, Marcel. «Le christianisme, l'Islam et leurs adeptes». *Orient*, 21 (1962): 87-159.
- CORTÉS, Julio (ed.). *El Corán*, Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- COTTART, Nicole. «Malikiyya». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) VI (1991). Leiden: E. J. Brill, 263-258.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Vol. 3, Madrid, Alianza, 1996.
- CSORDAS, Thomas. «Cultural Phenomenology Embodiment: Agency, sexual difference an Illness». *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Ed. Mascia Lees. Londres: John Wiley and sons, 2001, 137-156.
- CSORDAS, Thomas. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18.1 (1990): 5-47.
- DAYAN-HERZBRUN, Sonia. «Féministe et nationaliste égyptienne: Huda Sharawi». *Mil neuf cent* 16 (1998): 57-75.
- DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1999.
- DOUMANI, Beshara. *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*. Nueva York: SUNY Press, 2003.
- EL-BIZIR, Dalal. *L'ombre et son doublé: femmes islamistes, libanaises et modernes*. Beirut: Presses de l'Ifpo, 1995.
- DEEB, Lara. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton-Oxford: Princenton University Press, 2006.
- DENNY, Frederick M. «Umma». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill, 927-931.
- DREWERMANN, Eugen. *Dieu en toute liberté*. París: Albin Michel, 1997.
- DREWERMANN, Eugen. *Fonctionnaires de Dieu*. París: Albin Michel, 1993.
- DREWERMANN, Eugen. *Psychanalyse et Exégèse, I: Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles*. París: Seuil, 2000.
- DREWERMANN, Eugen. *Rêves, mythes, contes, sagas et legends, II: Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles*. París: Seuil, 2001.
- DIALMY, Abdessamad. «Société civile et sécularisation du droit familial et sexual au Maroc». *Cahier de recherche Centre Jacques Berque* 2 (2005): 159-173.
- DIALMY, Abdessamad. «Féminisme et Islamisme». *Femmes et discours entre la mouvance et l'enracinement*. Meknés: Publications de l'Université Moulay Ismail/Tanit, 1994: 31-78.
- ELORZA, Antonio. *Umma. El integrismo en el islam*. Madrid: Alianza editorial, 2002.
- FAZLUR, Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FAZLUR, Rahman. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Islamic Research Institute, 1965.

- FLEURY, Antoine. «Le Mouvement national arabe à Genève durant l'entre-deux-guerres». *Relations Internationales*, 19 (1979): 345-353.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. 3 vols. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- GAZALI ABU HAMID AL-. *Le livre des bons usages en matière de mariage (Extrait de l'Thiya' `Ouloúm ed-Dîn ou: Vivification des Sciences de la foi)*, traduction française annotée par L. Bercher et G.-H. Bousquet, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1989.
- GIMARET, Daniel. «Tawhid». *Encyclopédie de l'islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill, 417.
- GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem: medeniyet ve örtume*. Estambul: Metiş Yayinlari, 1991.
- GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et modernes: voile et civilization en Turquie*. Paris: La Découverte, 1993.
- GÖLE, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- HADDAD, Tahir al-. *Imratu-na fi l-sharia wa l-muytamaa*. Túnez: Imprimerie d'Art, 66, rue de l'Église, en 1930.
- HADDAD, Tahir al-. *Notre femme, la législation islamique, en la société*. Túnez: Maison tunisienne de l'édition, 1978.
- HENDESSI, Mahdi. «Philosophie de l'Union Nationale». *Orient* 6 (1958): 123-128.
- HOLT, Peter Malcolm. «Khalifa». *Encyclopédie de l'islam* (Nouvelle édition) IV (1978), Leiden: E. J. Brill, 970-985.
- HOURLANI, Albert. *Al-fikr al-arabi fi asr al-nahda*. 4.^a ed. Beirut: Dār al-Nahār li-l-Nashr, 1977.
- IBN ANAS, Malik. *Kitab al-Muwatta'*. El Cairo: s. ed. 1951.
- IZZI DIEN, Mawil Y. «Wilaya». *Encyclopédie de l'islam* (Nouvelle édition) XI (2005), Leiden: E. J. Brill, 226-227.
- JEENAH, Na'eem. «The national liberation struggle and Islamic feminisms in South Africa». *Women's Studies International Forum* 29 (2006): 27-41.
- KAHF, Mohja. «Huda Sha'rawi's Mudhakkirati: The Memoirs of the First Lady of Arab Modernity». *Arab Studies Quarterly* 20.1 (1998): 53-82.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- LACAN, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Séminaire, livre IX*. Paris: Seuil, 1973.
- LAGARDE, Marcela. *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer. Consejería de la Presidencia, 1999.
- LAOUST, Henri. «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiyya' et les caractères généraux de son orientation actuelle». *Revue des études islamiques* VI (1932): 175-224.

- LE BRUN, Eugénie. *Harems et Les Musulmanes d'Egypte (lettres)*. París: Felix Juven, 1902.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la Mort et le Temps*. París: Grasset, 1993.
- LEWISOHN, Leonard. «Takwa.» *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. Reference. Universidad de Sevilla. 27 July 2015 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takwa-COM_1457
- LOUCA, Annouar. *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX siècle*. París: Didier, 1970.
- MACDONALD, Duncan B. «Idjtihad». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) III (1990), Leiden: E. J. Brill: 1052-1053.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: CantArabia, 1985.
- MERNISSI, Fatima. *El harén político*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.
- MERNISSI, Fatima. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. «Stretching the Limits: a Feminist Reading of the Shari'a in post-Khomeini Iran». *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Ed. Mai Yamani. Londres: Ithaca Press, 1996, 285-320.
- MOGHADAM, Valentine. «Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 24.4 (2002): 1135-1171.
- MOGUISSI, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. Nueva York: Zed Books, 1999.
- NAJMABADI, Afsaneh. «Feminism in an Islamic Republic: Year of Hardship, Years of Growth». *Islam, Gender and Social Change*. Eds. Yvonne Haddad and John Esposito. Nueva York: Oxford University Press, 1988, 59-84.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. *Epístola de la unicidad*. Sevilla: ArCiBel, 2012.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. *La nueva mujer*. Madrid: Instituto Egipcio, 2000.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. «La imagen del Otro en el pensamiento árabe moderno». *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*. Ed. Juan Bargalló. Sevilla: Alfar, 1994, 183-190.
- PAIDAR, Parvin. *Women and the political process in twentieth-century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- POONAWALA, Ismail, K. «Ta'wil». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill, 418-420.
- RAZI, Fajr al-Din al-. *Mafatih al-gayb*. Beirut. Dār al-fikr, 1985.
- RIPPIN, Andrew. «Tafsir». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill: 90-95.

- RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa A. & Valcárcel, Mayra S. «Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional». *Tabula Rasa* 21 (2014): 139-164.
- RHOONI, Raja. «Rethinking 'Islamic Feminist Hermeneutics': The Case of Fatima Mernissi». *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Ed. Anitta Kynsilehto. Tampere: University of Tampere, 2008, 103-115.
- ROBSON, James. «Hadith». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) III (1990), Leiden: E. J. Brill, 24-30.
- ROSSI, Jean Gérard. *La philosophie analytique*. París: PUF, 1993.
- SANASARIAN, Eliz. *The Women's Rights Movements in Iran*. Nueva York: Praeger, 1982.
- SHATIBI AL, *Kitab al-Muwafiqat*. El Cairo: Muhammad Ali Sabih, 4 vols., 1969.
- SCHACHT, Joseph. «Malik b. Anas». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) VI (1991), Leiden: E. J. Brill, 247-250.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. & Lock, Margaret M. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (1987): 6-41.
- SHERKAT, Shahla. *Zanan. Le journal de l'autre Iran*, París: CNRS Editions, 2009.
- SHAARAWI, Huda. *Asru-l-harim – Yuhka Mudhakkirati-l-mar'ati-l-misriyati fi-l-fitra ma bayna 1880-1924*. El Cairo: Dar al-Hilal, 1981.
- SHAARAWI, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*. London: Virago Press, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Arte de tratar con las mujeres*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- SHARZAD, Mojab. *The Politics of Theorizing «Islamic Feminism»: Implications for International Feminist Movement*. Dossier 23/24, Londres: Women Living Under Muslim Laws, 2001.
- SIBONY, Daniel. *L'Autre incastrable: psychanalyse-écritures*. París: Seuil, 1978.
- SUYUTI, Yalal al-Din al-. *Al-Itqan fi-l-ulum al-Quran*. Beirut: Alam al-kutub, s.d.
- TABARI, Muhammad Ibn Jarir al. *Yami al-bayan fi tawil al-Quran*. Beirut: Dar al-maarifa, 1986.
- TAHTAWĪ, Rifaa al-. *L'or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*. Trad., pres. y notas de Anouar Louca. París: Sindab, 1988.
- TAMZALY, Wassyla. *El burka como excusa*. Barcelona: Saga editorial, 2010.
- TAMZALY, Wassyla. *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa*. Madrid: Cátedra, 2011.
- TILLION, Germaine. *L'harem et les cousins*. París: Seuil, 1966.
- TORRES, Katjia. «La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencia y fusión entre derecho y sexualidad». *Ambigua* 1 (2014): 75-98.
- TORRES, Katjia & Pacheco, Juan Antonio. *Disquisiciones sobre el velo islámico*. Sevilla: ArCiBel, 2008.

- TYAN, Émile. «`Adl». *Encyclopédie de l'Islam* I (Nouvelle édition) (1991), Leiden: E. J. Brill, 215-216.
- VASSE, Denis. *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Paris: Seuil, 1991.
- WADUD, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text form a Woman's Perspective*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1999.
- YABARTI, Abd al-Rahman al-. Abd al-Rahman al-Jabarti's history of Egypt: Ajaib al-Athar fi 'l-Tarajim wa-l-Akhbar. Stuttgart: Franz Steiner, 1994.
- YOUSSEF, Olfa. *Le Coran au risque de la psychanalyse*. Paris: Albin Michel, 2007.
- ZARKASHII BADR AL-DIN AL-. *Al-Burhan fi-l-ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-yil, s.d.